

Mesa redonda sobre *L'université sans condition* de J. Derrida

Túa BLESÁ, Luis FERRERO CARRACEDO, Cristina DE PERETTI,
Manuel E. VÁZQUEZ, Fernando RAMPÉREZ

(Paris, Galilée, 2001. Traducción castellana de C. de Peretti y P. Vidarte. Madrid, Trotta, 2002; 2ª edición, 2010)

1. Túa Blesa (Universidad de Zaragoza): Universidad y literatura (o libertad, verdad y un tercer término)

En la cuarta de las tesis –bien entendido que “toute thèse est [...] une prothèse”, según se lee en el derridiano *Glas* (189b)– o proposiciones o profesiones de fe que cierran *L'Université sans condition*, Jacques Derrida escribe cómo las Humanidades del mañana

traiteraient [...] de l'histoire de la littérature. Non seulement de ce qu'on appelle couramment histoire des littératures ou la littérature même [...], mais l'histoire du *concept* de littérature, de l'institution moderne nommé littérature, de ses liens avec la fiction et la force performative du “comme si”, de son concept d'oeuvre, d'auteur, de signature, de langue nationale, de son lien avec le droit de tout dire (ou de ne pas tout dire) qui fonde aussi bien la démocratie que l'idée de souveraineté inconditionnelle dont se réclame l'université et en elle ce qu'on appelle, dans et hors départements, les Humanités. (71)

Múltiples llamadas a la tarea, o más bien llamada a múltiples tareas, y antes aún de emprender alguna de ellas, reclama la atención ese “traiteraient”, esa forma verbal que la gramática de la lengua francesa denomina “mode conditionnel”, un “traiteraient” que se repite hasta en seis ocasiones, en cada una de las primeras seis tesis o no tesis, lo que no es irrelevante en un texto en el que “comme si”, *als ob*, “como si”, queda inscrito ya en el primer párrafo; “comme si”, una fórmula que conteniendo la expresión de la condición, “si”, no deja de decir que ese “si” es “comme si”, una condición entonces con dicción de la condición y a la vez un simulacro de una

condición, excediendo por tanto lo que el modo condicional pone en el lenguaje. Un “traiteraient” condicional que está abriendo un diálogo, por otra parte, con el *sans condition* anunciado en el título, y que se reitera a lo largo del texto, un diálogo del que quizá pueda decirse que no podría cerrarse.

Una de las tareas, o varias de ellas, es la que tiene que ver con la vinculación de las Humanidades y la literatura, un vínculo que no puede ser más que problemático: siendo que la literatura, su historia, su concepto, la historia del concepto, la palabra crítica que se traza en el interlineado de la literatura, es una parte de las Humanidades, no por ello, por haber en éstas un resto que no sería literatura, las Humanidades y la literatura dejan de ser el lugar de las relaciones con el derecho a decirlo todo (o a no decirlo todo) que funda tanto la democracia como la idea de soberanía incondicional que invocan la universidad y las Humanidades.

Esas nuevas Humanidades habrían de heredar algo de lo que había sido central, básico, ya entre los humanistas. Ha escrito Francisco Rico que lo que estaría en el horizonte y germen del humanismo sería

la idea de que el fundamento de toda cultura debe buscarse en las artes del lenguaje [...]; la idea de que la lengua y la literatura clásicas [...] han de ser la puerta de entrada a cualquier doctrina o quehacer dignos de estima [...]; la idea de que los *studia humanitatis* así concebidos, haciendo renacer la Antigüedad, lograrán alumbrar una nueva civilización (*El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, 18).

De un modo similar, aunque también hay que decir que muy diferente, Kant reclamaba para la Facultad inferior, la Facultad de Filosofía, una posición que le otorgaba el derecho y el deber de no poder nunca “deponer sus armas ante el peligro que amenaza a la verdad que ella debe proteger” (*El conflicto de las facultades*, 42)¹.

¹ Un excursus para una cuestión sobre la verdad y a partir de la frase final de *L'Université sans condition*: “vous ne savez pas ce qui vous attend.” (79) ¿Cómo podrá protegerse la verdad de las acechanzas de la mentira en un sistema de gestión de la universidad española en el cual funcionan los informes secretos y, cuando dejan de serlo, anónimos?, ¿cuando la verdad de alguno(s) de esos informes es la falsedad? No hay en ello nada de especulativo. La solicitud del proyecto de investigación con referencia FFI2009-13573, del que soy investigador principal, ocasionó cinco informes, de los cuales se derivó la no aprobación, de ésta las correspondientes alegaciones y de éstas la concesión del proyecto. Uno de tales informes, obra de un “experto” a petición de la Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva, contiene, entre otras lindezas, dos falsedades. (Confieso que algo así me parece escandaloso.) [Lo que figura entre paréntesis es frase literal del mencionado informe del presunto “experto” como comentario, precisamente, a una de sus mentiras. Eso sí que es escandaloso.] Para hacer hablar al anonimato el asunto hay que dirigirlo a la vía judicial. Independientemente de esto, preparo un trabajo sobre el aludido informe y algunas otras perlas de algún otro de ellos. Qué razón tenía Derrida: “vous ne savez pas ce qui vous attend”. [Véase la referencia de las obras citadas en la nota final del texto].

Sea, pues, esa inferioridad soberana de la Facultad inferior sobre las Facultades superiores de la que habla Kant; sea, pues, que el fundamento de toda cultura deba buscarse en las artes del lenguaje, como se propusieron los humanistas, según dicen las palabras de Rico; sea, pues, que las nuevas Humanidades tratarían de la literatura y de ese derecho a decirlo todo, estableciendo con ello una especie de fusión entre literatura, democracia, universidad y Humanidades, una difusión de los significados y de los espacios y tareas de cada una de ellas en los de las restantes, una transfusión de algo que las atraviesa y circula por todas ellas.

Todo se pone en juego, entonces, en el *tout dire*, el *pouvoir tout dire*, expresiones que Derrida ya había utilizado, antes de *L'Université sans condition*, y precisamente al hablar de la literatura.

En una entrevista de 1989 se refería a la literatura como “the institution which allows one to *say everything, in every way*” y también como “this institution of fiction which gives *in principle* the power to say everything” (“This Strange Institution Called Literature”, 36 y 37)², lo que ha repetido en otros lugares como en *Donner la mort*. Pero ese *tout dire*, esa expresión que lo dice todo sobre la literatura, pero también sobre la democracia, sobre la universidad y las nuevas Humanidades, tiene también su pequeña historia, de la que señalaré algunos de los eslabones de la cadena³. Y es que es la literatura quien se había adelantado en escribir ese *tout dire*.

En 1937 Paul Éluard publica un libro de poemas que tiene como título *Quelques-uns des mots qui jusqu'ici m'étaient interdits*, gesto, pues, de liberación discursiva, en cuyo final se leen estos versos:

mots
que j'écris ici
contre toute évidence
avec
le grand souci
DE TOUT DIRE
(*Quelques-uns*, 718),

donde aparece la expresión en cuestión y además destacada del resto en sus mayúsculas, como también las resalta la condición de ser las últimas palabras del libro.

No extrañará que sea en un texto del surrealismo, ese desorden, o un orden distinto, del lenguaje, y no únicamente del lenguaje, en el que se proclame que todo

² La aparición ahí de “ficción” (“institution of fiction”) y que en otro pasaje de esa misma entrevista se lea “The space of literature is not only that of an instituted *fiction* but also a *fictive institution*” (“This Strange Institution...”, 36) exigiría hacer otro excursus sobre la cuestión, pero queda aquí aplazado.

³ Este encadenamiento de textos que parte de Éluard se lee, poco más o menos como aquí, aunque prolongado hasta la obra de Pere Gimferrer, en mi *Gimferrerías*, 77-85.

puede ser dicho, que sea en esa nueva propuesta moral que el surrealismo fue y es donde se lee el *tout dire*. Y que Éluard hubo de estar interesado en lo que esas palabras suponían y en la apertura verbal que ellas implican lo evidencia el hecho de que varios años después, en 1951, publicará un libro titulado nada menos que *Pouvoir tout dire*, libro en el que el primero de los poemas se titula precisamente “Tout dire”.

Unos años después de *Pouvoir tout dire*, en 1957, Georges Bataille, otro escritor que tuvo sus relaciones con el surrealismo, unas relaciones cuando menos conflictivas, publicó la colección de trabajos críticos *La littérature et le mal*. El primero de los textos y no porque le corresponda ese lugar por razones cronológicas de los autores tratados⁴— está dedicado a Emily Brönte y allí escribe algunas frases que alcanzan el estatus de definición de la literatura:

La littérature est même, comme la transgression de la loi moral, un danger.

Étant inorganique, elle est irresponsable. Rien en repose sur elle. Elle peut tout dire. (*La littérature et le mal*, 182)

El que la literatura “peut tout dire” según Bataille se encadena, pues, hacia atrás al *Pouvoir tout dire* de Éluard y aún más allá a “le grand souci / DE TOUT DIRE” y hacia adelante a las palabras de Derrida citadas. Pero no puedo dejar de llamar la atención sobre cómo en el texto de Bataille se declara que la literatura “est irresponsable”. Hacia atrás, esa declaración de irresponsabilidad se engarza con la exigencia que Jean-Paul Sartre impone a los escritores en el texto que fue la “Presentación” de *Les Temps Modernes* en 1945, con ese comienzo bien conocido: “Todos los escritores de origen burgués han conocido la tentación de la irresponsabilidad, desde hace un siglo, esta tentación constituye una tradición en la carrera de las letras” (*¿Qué es la literatura?*, 7).

Aunque en el ensayo de Bataille no se diga, su declaración de que la literatura es irresponsable ha de leerse como dirigida a Sartre, como una respuesta a su concepción de lo literario, y, si hiciera falta un aval de esa afirmación, son varios los escritos de uno y otro que se dirigieron mutuamente de manera explícita y, desde luego, son pertinentes muchas de las páginas del citado *La littérature et le mal*.

Lo anterior viene a cuento de que en la ya aludida entrevista de Derrida se plantea también la cuestión de la responsabilidad/irresponsabilidad. Se lee allí:

⁴ No es el texto en cuestión el más antiguo de los recogidos en el mencionado libro por Bataille, sino precisamente lo contrario: el más moderno de todos ellos, pero la ordenación del conjunto tampoco se corresponde con la inversión estricta de su cronología (véanse los datos de la primera publicación en las notas pertinentes en la edición de *Oeuvres complètes*), de manera que para Bataille las páginas de “Emily Brönte” debieron tener una significación especial.

The freedom to say everything is a very powerful political weapon, but one which immediately let itself be neutralized as a fiction. This revolutionary power can become very conservative. The writer can just as well be held to be irresponsible [...] This duty of irresponsibility, of refusing to reply for one's thought or writing to constituted powers, is perhaps the highest form of responsibility. ("This Strange Institution", 38)

Esta irresponsabilidad del escritor, ésta que, en el discurso derridiano, se invierte a sí misma para presentarse como la forma más alta de responsabilidad, que es la propia del escritor, habría de pertenecerle también al crítico, al teórico de la literatura. Esta partición en el espacio literario, literatura/crítica-teoría, viene siendo objeto de un largo debate en el que ya se pretende borrar la línea de repartición ya se intenta hacerla más nítida, más firme, como si eso fuera posible. "Is it necessary to make a distinction between literature and literary criticism?" se le pregunta a Derrida en la entrevista sobre "esta extraña institución llamada literatura". "I'm not sure" es el principio de su respuesta. Y añade: "«Good» literary criticism, the only worthwhile kind, implies an act, a literary signature or counter-signature, an inventive experience of language, *in* language, an inscription of the act of reading in the filed of the text that is read. This text never lets itself be completely «objectified»." ("This Strange Institution", 52).

Dejando aquí sin resolver ese espinoso asunto de qué pueda significar "buena" en "buena crítica literaria", aunque pienso que por lo menos se podría señalar como ejemplares las que se deben a Maurice Blanchot o al propio Derrida, importa ahora esta cuestión porque, si la literatura es esa parte de las Humanidades que comparte con ellas el derecho a decirlo todo, no otra cosa habrá que decir de la crítica literaria en cuanto firma o contrafirma *literaria*. Así, con "literatura" se nombra ya tanto lo que común e institucionalmente se tiene como tal, cuanto aquellos otros escritos que caen bajo la denominación "crítica" y que forman parte de las Humanidades desde que en el humanismo, aunque alguna muestra de ello hay también antes, se pensaron los *studia humanitatis* como puerta de entrada a cualquier doctrina o que-hacer dignos de estima, según ha quedado dicho.

Se trata, pues, del derecho a decirlo todo de la literatura, entendida así. Derecho a decirlo todo o, como Derrida dice en las palabras citadas hace un momento, "libertad de decirlo todo" ("freedom to say everything").

En uno de los párrafos primeros de *L'Université sans condition* se lee, una vez más en modo condicional, que

L'université moderne *devrait* être *sans condition* [...] Cette université exige et devrait se voir reconnaître en principe, outre ce qu'on appelle la liberté académique, une liberté *inconditionnelle* de questionnement et de proposition, plus encore, le droit de dire publiquement tout ce qu'exigent une recherche, un savoir et une pensée de la *vérité* (*L'Université*, 11-12).

Así, libertad de decirlo todo y verdad son cuestiones, y quizá dos condiciones, de las Humanidades, de la universidad, y la primera, al menos la primera, también de la literatura. ¿Y qué cabe decir de la cuestión de la verdad de la literatura, en la literatura?

Cuando Arthur Rimbaud escribe “A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu”, ¿hay algún modo de someter tales asociaciones a un cierto criterio de verdad?, ¿cómo decir si es verdad o no el color que se acerca a cada una de las vocales?, ¿por qué “A noir” y no cualquier otro de los colores?, ¿en qué verdad se fundamenta que un color se asocie a una vocal? Tan enrevesado es el asunto que es habitual hablar, como si se tratase de una expresión cuya significación dista de ser problemática, de verdad poética.

Pero veamos otro caso. En el poema de José-Miguel Ullán de título rimbaldiano “Hortense, trouvée” lo primero que se lee es una fecha: “(Lunes, 11 de noviembre de 1988)”. Sin embargo es muy sencillo constatar que nunca fue lunes tal día de noviembre de dicho año. Le corresponderá a la crítica hacer esa comprobación, señalar la inexistencia o ficcionalidad de tal fecha —o quizá para alguno su falsedad, aunque debería predicarse su verdad poética—, pero, hecho eso, ¿qué más debería decir la crítica si es que debería decir algo más?⁵

Sucede en el poema de Ullán algo muy semejante, si no idéntico, al enredo de fechas de *L'arrêt de mort* de Maurice Blanchot. Se lee allí, refiriéndose al año 1938, que “la seule date dont je suis sûr est celle du 13 octobre, mercredi 13 octobre” (11), pero el lector cuidadoso puede comprobar fácilmente que ese día de aquel año fue jueves y ello sin perder de vista que tal frase sucede y precede a varias otras en las que las palabras “vérité” y “vrai” aparecen en no pocas ocasiones. Y, pese a esas reiteraciones, ¿de qué verdad se habla en un relato en el que lo oculto, lo encerrado, lo encriptado no deja de hacerse presente? Y téngase en cuenta que en parte, al menos en parte, se trata de un relato en el que lo autobiográfico comparece y todo ello en un marco con varias alusiones a lo histórico. Un posible trayecto que podría, o debería, seguirse es el que queda apuntado por Goethe ya en el título de su libro *Dichtung und Wahrheit*, en el que además en su prólogo dejó escrito que la manera de tratar lo que es de naturaleza autobiográfica será “besonders über die halb poetische, halb historische Behandlung” (10), “un tratamiento medio poético, medio histórico” en la traducción de Rosa Sala (Goethe, *Poesía y verdad*, 21) o, como tradujo Rafael Cansinos Asséns “una manera de tratar el asunto, *entre* poética e histórica” (Goethe, *Poesía y verdad*, 435b)⁶ y, aunque habría que ir a los varios lugares

⁵ El poema en José-Miguel Ullán, *Visto y no visto*, 12-15, y ahora en *Ondulaciones*, 613-616. Véanse “Aullando” de Túa Blesa y Elena Pallarés, y mi “La palabra apropiada: José-Miguel Ullán”.

⁶ Cansinos publicó la traducción en *Obras literarias* de Goethe en 1944-45. Cito por *Obras completas*, III, 427-879. En el “*entre*” de Cansinos puede leerse toda una propuesta de un nuevo tono textual que no sería ya ni poético ni histórico, sino el de una escritura *entre* la poética y la histórica.

del texto en los que se regresa sobre el asunto, esa indicación inicial y el propio título introducen una incertidumbre que no acaba de desvanecerse a lo largo del relato.

Extrañas afirmaciones las que en ocasiones se leen en los textos literarios, extrañas por su conflictiva relación con la verdad. Claro que, si la literatura es sin condición –y yo diría que es la serie discursiva donde se cumple de un modo más cierto la soberanía–, creo que habría que empezar a pensar en que la incondicionalidad de la literatura no es exactamente idéntica a la incondicionalidad de otras series textuales de las Humanidades y ello pese a las dificultades que se presentan cuando se quiere trazar un límite claro, contundente, entre ellas, a propósito de lo cual habría que tener en cuenta la advertencia de Derrida de que “Il y a dans le texte philosophique des effets de littérature et vice versa” (*Au-delà des apparences*, 29), lo que es evidente en algunos de sus propios escritos, *Glas* por ejemplo. Es más, ya casi en el final de *L'Université sans condition* se pregunta Derrida a propósito del propio texto “Est-ce un discours de savoir dans les Humanités ou au sujet des Humanités? [...] Appartient-il au dedans de l'université? Est-ce de la philosophie ou de la littérature? ou du théâtre?” (79). Dada la doble naturaleza de efectos en los textos filológicos y literarios, ¿es la misma incondicionalidad la de la literatura y la de la crítica?, ¿podría leerse en un texto de crítica “13 octobre, mercredi 13 octobre” refiriéndose a 1938 sin ninguna consecuencia? y ¿acaso serían pensables grados de incondicionalidad o distintas incondicionalidades?

Siendo sin condición, siendo la literatura la libertad de decirlo todo, ocupa ese extraño lugar en las Humanidades y en la universidad, ¿quién lo negará?, extraño porque es parte de ellas y parece a la vez exceder a las Humanidades y a la universidad, unas Humanidades y una universidad para las que el “13 octobre, mercredi 13 octobre” de 1938 fue, pese al texto literario, jueves; para las que el “(Lunes, 11 de noviembre de 1988)” no fue lunes sino viernes y no pueden dejar de decirlo; para las que constatar el vínculo “A noir”, etc. y tantos otros pasajes es entrar en un atolladero sin salida; unas Humanidades y una universidad que, ya ha quedado dicho, se deben a “un saber y un pensamiento de la verdad”.

Lo que se pone en juego: la libertad –la libertad de decirlo todo– y la verdad. Libertad y verdad que, según queda indicado en lo anterior, parece que no pueden llegar a entrar en relación si no es de alguna manera conflictiva. Como mera sugerencia para salir de este paso que se diría impone un parón, para intentar dar un paso más allá de este paso en el que vacilo, en el que tropiezo, de este paso aporético o que lo parece, dejo aquí un término más: *liverdad*, *livérité*, donde se conjugarían “libertad” y “verdad”, *liverdad* como si quedasen en esa palabra expresadas a un tiempo “libertad” y “verdad”, como si algo de la significación de cada una de ellas se transfundiera a la otra, una *liverdad* donde además no dejaría de comparecer en ese *li-* la *literatura*⁷, un término este de *liverdad* en el que, como no podría ser de

⁷ A propósito del archisignificante *li*, remito a mi *Maurice Blanchot. La pasión del errar*, de próxima publicación.

otro modo, se da, y de qué manera, la propiedad de la interminabilidad⁸, una liverdad que queda aquí al final de estos párrafos haciendo de este final el punto en el que todo debería comenzar –y dejo ahí un condicional más–, el momento que denomino final como si, *comme si*, fuera el comienzo.⁹

2. Luis Ferrero Carracedo: Desde la fe y el entusiasmo: hacia lo posible imposible

Permítaseme comenzar con un paralelismo entre José Ortega y Gasset y Jacques Derrida, no para establecer comparación alguna –es dicho común que toda comparación es odiosa y ya Spinoza mostró, como bien supo ver Angel Currás y dejar escrito en un precioso comentario a la *Ética* del «pequeño judío holandés», un profundo rechazo a toda lógica comparativa¹⁰–, sino para encantar algunas cuestiones sobre la Universidad por venir.

En 1930, Ortega y Gasset pronunciaba ante la Federación Universitaria Escolar, en el Paraninfo de la Universidad Central de Madrid, una conferencia sobre la «Misión de la Universidad», y en su comienzo se dirigía así a los estudiantes: «La Federación Universitaria Escolar me ha pedido que venga aquí para hablar a ustedes sobre la reforma académica. Y yo, que detesto hablar en público, hasta el punto

⁸ Sobre la interminabilidad, véase mi “Barthes, Derrida, etc. y la interminabilidad”.

⁹ Referencias bibliográficas y obras mencionadas en notas anteriores: Bataille, G. *La littérature et le mal. Oeuvres complètes*, IX. París, Gallimard, 1979, 169-316 [1957]. Blanchot, M. *L'arrêt de mort*. París, Gallimard, 2002 [1948]. Blesa, T. “Barthes, Derrida, etc. y la interminabilidad”. *Conjunciones. Derrida y compañía*. Eds. Cristina de Peretti y Emilio Velasco. Madrid, Dykinson, 2007, 219-231. –. *Gimferrerías*. Zaragoza, Eclipsados, 2010. –. “La palabra apropiada: José-Miguel Ullán”. *Mira por quién* (en prensa). – y E. Pallarés. “Aullando”, *Ínsula*, 577, enero de 1995, pp. 16-17. Derrida, J. *Glas*. París, Galilée, 1974. –. “This Strange Institution Called Literature”. *Acts of Literature*. Ed. Derek Attridge. Nueva York, Routledge, 1992, 33-75. –. *L'Université sans condition*. París, Galilée, 2001. *La universidad sin condición*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid, Trotta, 2002. –. y A. Spire. *Au-delà des apparences*. Burdeos, Le bord de l'eau, 2002. Éluard, P. *Oeuvres complètes*. Eds. Marcelle Dumes y Lucien Scheler. París, Gallimard, 1968. –. *Pouvoir tout dire*. En *Oeuvres complètes*, t. II, 361-377. –. *Quelques-uns des mots qui jusqu'ici m'étaient mystérieusement interdits*. En *Oeuvres complètes*, t. I, 691-718. Goethe, J. W. von. *Dichtung und Wahrheit. Werke. Band 9. Autobiographische Schriften I*. Ed. Lieselotte Blumenthal Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. –. *Poesía y verdad*. En *Obras completas*. Trad. R. Cansinos Asséns. México, Aguilar, 4 vols., 1991. –. *Poesía y verdad*. Trad., intr. y nn. Rosa Sala. Barcelona, Alba, 1999. Kant, I. *El conflicto de las facultades*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires, Losada, 1963. Rico, F. *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid, Alianza, 1993. Sastre, J.-P. *¿Qué es la literatura? Situations II*. Trad. Silvio Baldessari. Buenos Aires: Losada, 1969, 5ª ed. Ullán, J.-M. *Visto y no visto*. Madrid, Ave del paraíso, 1993. –. *Ondulaciones. Poesía reunida (1968-2007)*. Pról. Miguel Casado. Barcelona, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, 2008.

¹⁰ Cf. Ángel Currás Rábade: «La doble articulación del discurso en el *Ethica* de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador», en *Anales del Seminario de Metafísica*, X (1975) pp. 30 ss.

de que he procurado hacerlo muy pocas veces en mi vida, sin vacilar un momento me he dejado esta vez requisar por los estudiantes. Esto quiere decir que vengo aquí con entusiasmo. Con mucho entusiasmo, pero sin mucha fe».¹¹

En 1998, Jacques Derrida, en la Universidad de Stanford (California) pronunciaba también su conferencia «L'Université sans condition», y estas eran sus primeras palabras: «Esto será sin duda *como* una profesión de fe: la profesión de fe de un profesor que haría *como si* les pidiese a ustedes permiso para ser infiel o traidor a sus costumbres. Antes incluso de comenzar a internarme efectivamente en un itinerario tortuoso, he aquí sin rodeos y a grandes rasgos, la tesis que les someto a discusión. Esta se distribuirá en una serie de proposiciones. No se tratará tanto de una tesis, en verdad, ni siquiera de una hipótesis, cuanto de un compromiso declarativo, de una llamada en forma de profesión de fe: fe en la universidad y, dentro de ella, fe en las Humanidades del mañana».¹²

Eran sus primeras palabras –de Ortega en 1930, de Derrida en 1998– a la hora de hablar sobre la Universidad, sobre su porvenir. Y el contraste que encierran no deja a primera vista de parecer profundamente llamativo, si no chocante: Ortega y Gasset expresaba su falta de fe y enarbolaba su entusiasmo para hablar de la Universidad por venir; J. Derrida, soslayando sin duda el entusiasmo, afirmaba, por el contrario, una profesión de fe en la Universidad, y dentro de ella en las Humanidades del mañana.

Hoy, pasada ya una década del presente siglo y en pleno proceso de cambios dentro de la Universidad española ante la implantación del plan Bolonia, mirando a ese contraste de actitudes de Derrida y de Ortega, podemos y debemos preguntarnos: ¿Cómo hablar hoy sobre una Universidad por venir? ¿Con entusiasmo sin fe? ¿Con fe sin entusiasmo? ¿Con ambos a la vez: con fe y con entusiasmo, o con entusiasmo y con fe? ¿O acaso sin fe y sin entusiasmo? Es posible que nuestra circunstancia, el contexto que nos envuelve –caracterizado, entre otros aspectos, por la superinflación de lo político, el despotismo envolvente del empiriopracticismo, las incertidumbres en el campo económico... –, nos arrastre tanto a la falta de fe como de entusiasmo ¿Realmente cree la Universidad española –y cuando hablamos de la Universidad es necesario distinguirla de los Gobiernos, los Ministerios o Consejerías de Educación, los partidos políticos, los poderes fácticos, económicos, mediáticos– en el nuevo espacio de Bolonia como un espacio de porvenir? ¿Realmente ha acogido nuestra Universidad –en sí misma y desde sí misma– el plan Bolonia con verdadero entusiasmo? Quizá la respuesta, desde la Universidad misma, tiende a ser más bien negativa. Pero hoy más que nunca el porvenir de la Universidad o la Universidad por venir exige de forma acuciante tanto la fe como

¹¹ José Ortega y Gasset: *Misión de la universidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p.13.

¹² Jacques Derrida: *L'Université sans condition*, París, Galilée, 2001, p. 11 [trad. cast. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte: *La universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002, p. 9].

el entusiasmo. A pesar de lo que en apariencia constatábamos al comienzo de sus palabras sobre la Universidad, tanto Ortega como Derrida estaban en realidad, implícitamente, afirmando ambas cosas como necesarias e imprescindibles: no es posible hablar de «misión» sin fe y con solo el entusiasmo; no es posible hablar de «compromiso» y de «llamada» con la sola fe sin entusiasmo.¹³ Y sobre todo si, como postulaban ambos pensadores –aunque de formas y concepciones muy distintas, si bien quizá no muy distantes, a la postre– el papel de las Humanidades (contra el especialismo bárbaro, en Ortega; por una Universidad sin condición, en Derrida), ha de ser un papel fundamental para el porvenir de la Universidad.

Desde la fe y el entusiasmo, pues, ¿es posible reclamar una Universidad sin condición? ¿Qué representa el espacio de Bolonia a este respecto? Apunta Derrida algo muy importante en su conferencia: el problema de la soberanía. Es necesario deconstruirla, afirma Derrida. Hay que deconstruir su historia y su concepto. Concretamente el concepto de soberanía indivisible que está en el corazón de los

¹³ Sería incluso de sumo interés un análisis de la concepción misma de fe que expresan Ortega y Derrida en sus conferencias. Para Ortega la fe se caracteriza por la certeza de la recompensa, la seguridad de lo venidero, la realidad de lo posible, descartando así el verdadero entusiasmo por la posibilidad de lo imposible (*La misión de la universidad*, *op. cit.*, p. 13-14: «¡Aviado estaría el hombre si no pudiese sentir entusiasmo más que por aquello en que tiene fe! De esta suerte continuaría a estas fechas la Humanidad su existencia de troglodita, ya que todo lo que vino a superar la caverna y la selva primigenia fue en su hora primera sumamente improbable y, sin embargo, el hombre supo entusiasmarse con el proyecto de tan inverosímiles empresas, y por ello se puso a su servicio, se esforzó magníficamente en lograr lo increíble y, al cabo, lo consiguió. No hay duda de que es una de las fuerzas radicales del hombre esta capacidad para encenderse en la lumbre de lo improbable, difícil, distante. El otro entusiasmo, que nace en la cómoda cuna de la fe, casi no lo es, porque consiste en estar por anticipado seguro del triunfo [...] Cada día se me impone con mayor claridad la convicción de que el exceso de seguridad desmoraliza a los hombres más que cosa alguna»); en Derrida, por el contrario, la fe tiene otra dimensión que apunta, como el entusiasmo de Ortega, a esa posibilidad de lo imposible, o a lo que Derrida llama «lo posible imposible», concepto de importancia fundamental para pensar la Universidad sin condición (*L'Université sans condition*, *op. cit.*, p.75 [trad. cast., p.73]: «No diré que este pensamiento de lo posible imposible, ese otro pensamiento de lo posible, es un pensamiento de la necesidad sino, como también intento demostrar en otra parte, un pensamiento del “quizá”, de esa peligrosa modalidad del “quizá” de la que habla Nietzsche y que la filosofía siempre ha querido domeñar. No hay porvenir ni relación con la venida del acontecimiento sin experiencia del “quizá”. Lo que tiene lugar no debe anunciarse como posible o necesario, de lo contrario su irrupción de acontecimiento queda de antemano neutralizada. El acontecimiento depende de un *quizá* que concuerda no con lo posible sino con lo imposible»; *cf. etiam* pp. 26, 74, 78 *et passim*. [trad. cast., pp. 24, 73, 77 *et passim*]). Para Ortega, la «misión» de la Universidad se ha de pensar desde el entusiasmo que encierra «la lumbre de lo improbable»; pero este entusiasmo no sería posible sin tener fe (la fe del llamado y enviado, no del iluminado) en aquel o aquello al que o a lo que se encomienda la «misión» (el misionero es un enviado). Para Derrida, el porvenir de la Universidad sólo puede ser pensado como acontecimiento, lo cual exige una nueva forma de pensar los conceptos de posible e imposible: esta tarea exige una profesión de fe en la Universidad, profesión de fe que se traduce en «compromiso» y en «llamada»; y una auténtica profesión de fe, un auténtico compromiso, sólo son posibles desde el entusiasmo en un sentido semejante al que le da Ortega.

Estados-nación –Derrida habla del «fantasma de soberanía indivisible»– y que imposibilita un verdadero cosmopolitismo que pueda abrir camino a una Universidad sin condición en una democracia por venir.¹⁴ Pero los efectos de dicha deconstrucción, al igual que la Universidad cosmopolita y la democracia universal, pertenecen al orden del acontecimiento, más allá de lo constatativo y de lo performativo: también están por venir. Nos preguntamos, entonces: ¿habrá de ser uno de esos efectos la afirmación, como piensa Derrida, de una soberanía sustentada en el «im-poder de la incondicionalidad» o, más bien, en una soberanía sustentada en otra forma de entender el poder?¹⁵ Quizás habría que decir que la Universidad carece de soberanía, pero no carece de poder. Y precisamente porque no carece de poder por eso mismo no es soberana. ¿Por qué afirmar que tiene poder la Universidad? Porque está territorializada, es decir, porque ha interiorizado, porque representa, porque ejerce desde dentro, un poder que tiene su sustrato en el exterior, en ese «fantasma de soberanía» del que habla Derrida. Todo poder y toda soberanía son territoriales. Deconstruir la soberanía y deconstruir el poder exigen un proceso de desterritorialización, que a su vez entrañará un nuevo proceso de territorialización.

La soberanía absolutamente incondicional, lo posible imposible, sería la desterritorialización absoluta, la no distinción entre el adentro y el afuera, la afirmación del entre imposible pero que hace posible el adentro y el afuera que tienen en cada momento histórico su efectuación concreta, su determinación como realidad efectiva. De hecho, el adentro y el afuera de la Universidad han ido cambiando a lo largo de su historia, al compás de los cambios en las formas del ejercicio del poder y de la soberanía. Derrida señala la necesidad, desde el campo de una nuevas

¹⁴ Cf. concretamente, *L'Université sans condition*, op. cit. pp. 16, 19, 20, 69, et passim [trad. cast., pp. 14, 17, 18, 67, et passim]. El tema de la soberanía es un tema crucial en la conferencia. Posteriormente Derrida le dedicará dos Seminarios impartidos en la EHESS de París durante los cursos 2001-2002 y 2002-2003 con el título *La bestia y el soberano*. Han sido publicados póstumamente en dos volúmenes: Jacques Derrida: *Séminaire La bête et le souverain*, vol I-II, París, Galilée, 2008-2010.

¹⁵ La pregunta que se hace Derrida es, justamente, «¿Cómo disociar la soberanía y la incondicionalidad, el poder de una soberanía indivisible y el im-poder de la incondicionalidad?» (J. Derrida: *L'Université sans condition*, op. cit., p. 70 [tr. cast., p. 68]). Esta cuestión va unida a la de la disociación de la democracia respecto de la ciudadanía, del Estado-nación y de la idea teológica de soberanía, en la que se sustenta la idea de soberanía del pueblo (Cf. *ibid.*). «Enorme problema», que encierra un *double bind*, cuya abolición, lo posible imposible, sería el paraíso: «Otra dimensión u otra figura del mismo *double bind* sería –he tratado de formalizar esta cuestión en otro lugar (especialmente en *La universidad sin condición*)–, sería pensar una incondicionalidad (ya se trate de la libertad, del don, del perdón, de la justicia, de la hospitalidad) sin soberanía indivisible. Es más que difícil, es aporético, desde el momento en que la soberanía se ha considerado siempre indivisible, por consiguiente, absoluta e incondicional. El día en que este *double bind*, en que esta implacable contradicción quede abolida (es decir, en mi opinión, nunca, por definición, es imposible, y me pregunto cómo se podría desear siquiera) pues bien, sería... pues bien, sería el paraíso» (J. Derrida: *Séminaire La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002), op. cit., pp. 402-403.

Humanidades, de deconstruir esa historia. Y aquí a la Universidad; ¿qué papel le corresponde? El de activar el *como si* del que habla Derrida.

Este *como si* derridiano, de raigrambre claramente kantiana, es sin duda un sutil y a la vez demoleedor instrumento de análisis en la práctica deconstructiva.¹⁶ Es, como dice Derrida al hacer alusión a Kant, un auténtico «fermento deconstructivo»¹⁷ ¿Qué comporta este *como si* en el planteamiento derridiano? Lo señalaremos esquemáticamente:

1. Más allá de lo constatativo y de lo performativo, el *como si* expresa el orden del *acontecimiento*, lo que llega, lo que ocurre: el lugar del tener-lugar. Consecuentemente, se burla del poder constatativo y performativo. Esto, dice Derrida, sólo puede ocurrir por la Humanidades, a las que otorga, a partir de un nuevo estatus tanto en sus programas como en sus objetivos, un papel decisivo.

2. El *como si* se postula como el último lugar de resistencia crítica y deconstructiva. Último lugar significa aquí no-lugar, a-topos, umbral. Consecuentemente, entraña la no distinción entre el adentro y el afuera (incluso cuando se habla de lo común, o de lo procomún, eso es ya una territorialización: como si lo común se pensara en oposición a algo, aunque no sea exactamente lo privado; la distinción adentro/afuera va más allá y viene más acá. La red rizomática está en otra dimensión –www, ciberespacio, ciberdemocracia, mundialización...: que también conllevan sus nuevas territorializaciones...–, que más que dimensión es relación, intersticio, entre....).

No debemos olvidar a este respecto que la Universidad mantiene estratos territoriales o escenarios de territorialización (cuyos efectos tanto en la Universidad pública – endogamias, grupos ideológicos, corporativismo, localismos, exclusivismos identitarios...– como en la Universidad privada –intereses económicos, adoc-trinamiento, sobreexplotación, etc...– han sido reiteradamente denunciados). En dichos escenarios encontramos las dualidades y oposiciones de la tradición: un adentro (autonomía en diversos grados y niveles) frente un afuera (la sociedad en sus diversos planos: económico, administrativo, laboral...). Consecuentemente, en este escenario o sistema de estratos no es posible hablar de Universidad sin condición. Podemos entenderlo como escenario o plano de lo constatativo (la afirmación de la verdad: no olvidemos la deconstrucción del concepto de verdad, los juegos de verdad...) y de lo preformativo (la emisión de consignas, la producción de obras,

¹⁶ El «como si» es otro tema crucial en la conferencia. Su raigrambre kantiana la señala el propio Derrida al hablar del «como si» propio de los «juicios reflexionantes» en Kant, aludiendo expresamente a ese carácter deconstructivo que tienen en el filósofo de Königsberg (cf. *L'Université sans condition*, op. cit., pp. 27 ss. [trad. cast., pp. 25 ss.]).

¹⁷ *Ibid.*, p. 27 [trad. cast., p. 26]: « Por consiguiente, este «como si» sería por sí mismo, aunque Kant no lo diga así en ese contexto, y con razón, una especie de fermento deconstructivo, puesto que excede en cierto modo y no está lejos de descalificar los dos órdenes que con tanta frecuencia distinguimos y oponemos, el orden de la naturaleza y el orden de la libertad».

etc.). La Universidad sin condición sustentada en el im-poder de una soberanía incondicional sólo puede ser pensada desde el no-lugar de lo acontecimental.

Utilizando términos de Gilles Deleuze, podríamos decir que la irrupción de lo virtual –pensamos que el *como si* derridiano guarda fuertes analogías con lo *virtual* deleuziano– introduce una ruptura en esa estratificación, en esa territorialización. Encierra un movimiento infinito de desterritorialización. Aquí es donde es posible (en este «espacio liso», caracterizado por un movimiento de desterritorialización) la Universidad sin condición. El trabajo de las nuevas Humanidades está en la deconstrucción de este «nuevo espacio», de esta nueva topología del acontecimiento

3. Hemos apuntado anteriormente que Derrida invoca a Kant. Y en su invocación a Kant, además del carácter deconstructivo del *como si*, es preciso destacar la idea que comenta Derrida sobre los límites de las Humanidades como «propedéutica» de las bellas artes, propedéutica que consiste en «preparar sin prescribir». Esto conlleva una concepción del Humanismo en la que se privilegia «el discurso constataivo y la forma de saber».¹⁸ Dicho teoricismo, sigue comentando Derrida, «limita o prohíbe la posibilidad para un profesor de producir obras o incluso enunciados prescriptivos o performativos en general. Pero también es lo que le permite a Kant sustraer la Facultad de Filosofía a cualquier poder exterior, sobre todo al poder estatal, y le asegura una libertad incondicional de decir lo verdadero, de juzgar y de sacar conclusiones respecto a la verdad, siempre y cuando lo haga en el interior de la Universidad. Esta última limitación (decir públicamente todo lo que se cree verdadero y lo que se cree que se debe decir, pero sólo dentro de la Universidad), creo que nunca ha sido sostenible y respetable, de hecho y de derecho. Pero la transformación en curso del ciberespacio público, y mundialmente público, más allá de las fronteras estatales-nacionales, parece tornarla más arcaica e imaginaria que nunca».¹⁹ La pregunta pues, sigue siendo: ¿es esto posible, la libertad sin condición, incluso en las Humanidades, después de la borradura de la distancia o separación (*écart*) entre el adentro y el afuera, lo público y lo privado, etc. (y más en un espacio mundializador)? Y aquí Derrida vuelve al *como si*: «Lo mantengo, no obstante: la idea de que ese espacio de tipo académico debe estar simbólicamente protegido por una especie de inmunidad absoluta, como si su adentro fuese inviolable, creo (es, por consiguiente, como una profesión de fe lo que les dirijo y someto al juicio de ustedes) que debemos reafirmarla, declararla, profesarla constantemente –aunque la protección de esa inmunidad académica (en el sentido en que se habla también de una inmunidad biológica, diplomática o parlamentaria) no sea nunca pura, aunque siempre pueda desarrollar peligrosos procesos de auto-inmunidad, aunque –y sobre todo– no deba jamás impedir que nos dirijamos al afuera de la universidad –sin abstención utópica alguna–. Esa libertad o esa inmunidad de la Universidad, y

¹⁸ J. Derrida: *L'Université sans condition*, op. cit., p. 44 [tr. cast., p. 42].

¹⁹ *Ibid.*, p. 45 [tr. cast., pp. 42-43].

por excelencia de sus Humanidades, debemos reivindicarlas comprometiéndonos con ellas con todas nuestras fuerzas. No sólo de forma verbal y declarativa, sino en el trabajo, en acto y en lo que hacemos advenir por medio de acontecimientos».²⁰ La tarea es compleja, tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Pero ha de tenerse claro que esto no significa ni la afirmación de una utopía futura ni la de un pasado inmemorial.²¹ Sería ese «paraíso», ni original ni sabático, al que, no sin cierta ironía, aludía Derrida, como hemos dejado constancia hace un momento, en el Seminario sobre *La bestia y el soberano*.²²

La Universidad sin condición, su advenimiento, ha de exigir, por tanto, no sólo una profesión de fe en la posibilidad de otro modo de pensar y de actuar, sino también el compromiso activo para sortear los peligros siempre presentes en la afirmación y puesta en práctica de una soberanía incondicional constantemente expuesta a nuevas cristalizaciones de poder. Sólo podemos pensar una Universidad sin condición que sea polítona, polívoca y polítropa, ajena a todo tipo de enclaustramiento con los consiguientes procesos de autoinmunidad, endogamia, corporativismo.... Sólo podemos pensar una Universidad sin condición en la que los asertos constata-tivos no funcionen, ni se dejen utilizar, como ideología, ni tampoco como formas de saber para unas formas de poder, sino como anclajes de procesos de resistencia, abiertos a lo que puede tener lugar, al *peut-être* del acontecimiento.

Y todo ello con fe y con entusiasmo que hagan posible lo imposible a partir, como apunta Derrida, de la deconstrucción de las Humanidades mismas y todo lo que dicha deconstrucción comporta en el terreno académico, laboral, político, etc., y mediante la activación de nuevos procesos de subjetivación.

3. Cristina de Peretti (UNED): «No saben ustedes lo que les espera»

En este texto, de menos de 80 páginas, Derrida aborda toda una serie de motivos recurrentes a lo largo de su pensamiento como son, por ejemplo, la afirmación

²⁰ *Ibid.*, pp. 45-46 [tr. cast., p. 43]

²¹ En todo caso, se podría quizás hablar aquí de una «utopía activa» en el sentido de «límite que hay que franquear», sentido que Deleuze y Guattari le dan a esta expresión en *El Antiedipo* (cf. Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Capitalisme et Schizophrénie I: L'Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, pp. 360 y 441 [trad. cast. de Francisco Monge: *El antiedipo - Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral Editores, 1972, pp.312 y 378], un libro antiutópico en toda su dimensión.

²² Ver, más arriba, la nota 6. No hemos de olvidar que, como comenta Derrida, el paraíso bíblico no es original; pero tampoco será sabático, a fin de cuentas. En todo caso, la idea del paraíso encierra tanto la idea de la felicidad absoluta como la de la catástrofe sin retorno: «¿Hemos de soñar con el paraíso? –se pregunta Derrida– ¿Cómo evitar soñar con el paraíso? Si, como acabo de decir, es imposible y me pregunto cómo se podría desear siquiera, eso puede significar que tenemos que contentarnos con soñar con el paraíso y que, al mismo tiempo, la promesa o la memoria del paraíso serían a la vez la de la felicidad absoluta y la de una catástrofe sin retorno» (J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, op. cit., pp. 403).

de lo por-venir, la experiencia del tener-lugar, del acontecimiento siempre ligado al quizás y que deparará —nunca se sabe— lo mejor o lo peor; la cuestión del «como», del «como tal» y del «como si»; lo incondicional imposible como lo único posible; la deconstrucción de la oposición performativo-constatativo; la deconstrucción del principio de soberanía como principio de poder así como la deconstrucción de lo propio del hombre; la mundialización del mundo y sus mutaciones tecnocientíficas; la cuestión de la democracia y el derecho a decirlo todo; la (profesión de) fe —heterogénea a cualquier religión— que forma parte de la promesa, de la palabra dada así como de toda resistencia y de toda invención vinculadas, a su vez, a cualquier tipo de intervención política, a cualquier saber, etc.

Y todo ello, con vistas antes que nada, en el caso que aquí nos ocupa, a considerar qué papel habrían de desempeñar en el por-venir la universidad y, más concretamente, unas nuevas Humanidades, cuyo concepto sería preciso ampliar y reelaborar, y que

atravesarán las fronteras entre las disciplinas sin que eso signifique disolver la especificidad de cada disciplina dentro de lo que se denomina a menudo de modo confuso la interdisciplinariedad o dentro de lo que se ahoga en otro concepto que sirve para todo, los «*cultural studies*»²³.

Y es que aunque, a lo largo de su vida, Derrida no haya mantenido una vinculación demasiado estrecha con la institución universitaria francesa en calidad de docente²⁴, no son pocos los textos²⁵ en los que, pese a su desde siempre difícil y complicada —por no decir mala— relación personal con la institución académica en general (son muchas las páginas, sobre todo de entrevistas, en las que habla de ello), siempre ha dejado bien patentes tanto su compromiso con la profesión y la docencia de la filosofía como su preocupación por la labor que la universidad ha ejercido a lo largo de la historia y, como no podía ser menos, por aquella que le cabrá desempeñar en el por-venir.

A pesar de haber transcurrido hoy casi diez años desde su publicación, el texto de *L'université sans condition* —texto que Derrida redactó en 1998 con ocasión de una conferencia que impartió en la Universidad de Stanford (California)²⁶ y que,

²³ *L'Université sans condition*, p. 65 (trad. cast., p. 63).

²⁴ A pesar de que, desde 1968 hasta un año antes de su muerte, Derrida haya impartido con regularidad cursos en distintas universidades norteamericanas como, por ejemplo, la Johns Hopkins de Baltimore, la de Yale, la de Irvine (California) o la de Nueva York, por el contrario, en Francia, su docencia universitaria se limita a cuatro años (de 1960 a 1964) en la Sorbonne, pasando luego a impartir sus clases y seminarios, primero en la École normale supérieure de la parisina calle Ulm (de 1964 a 1984) y, posteriormente, en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (de 1984 a 2003).

²⁵ Véase, sobre todo, los textos recogidos en *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990.

²⁶ No olvidemos que el título inicial de la conferencia impartida por Derrida en Stanford era: «L'avenir de la profession ou L'université sans condition (grâce aux "Humanités", ce qui pourrait avoir lieu demain)».

posteriormente, publicó en 2001 la editorial Galilée— sigue teniendo (como, por lo demás, la mayor parte de sus otros textos —y no sólo los relativos a la cuestión docente y universitaria) una enorme relevancia en estos momentos en que se está implantando, en toda Europa, la nueva Reforma universitaria, iniciada en 1998 (año, precisamente, en el que Derrida imparte la conferencia de la que aquí estamos hablando) y popularmente llamada Proceso de Bolonia.

«No saben ustedes lo que les espera», afirma un Derrida si cabe más perspicaz que nunca a modo de conclusión de este texto. Lo que nos espera, es cierto, no lo sabemos a ciencia cierta. Tan sólo vislumbramos quizás algunos retazos y, por el momento, éstos resultan muy poco prometedores. Bien es verdad que, como con frecuencia señala Derrida —quien, sin embargo, no deja nunca de afirmar incondicionalmente la apertura a lo porvenir—, «el porvenir es necesariamente monstruoso»²⁷ pero, en el caso que aquí nos atañe, esa monstruosidad no está tanto vinculada a un porvenir que desconocemos cuanto a la lucidez de que, desde hace ya algunos años, no deja de acecharnos, de amenazarnos, de constreñirnos y de atenazararnos de un modo cada vez más coercitivo e implacable —en lo que se refiere tanto a la enseñanza como a la investigación— algo que Derrida siempre ha denunciado y contra lo que siempre ha tratado de luchar en todo lo concerniente al pensamiento, a la investigación, al saber: la finalidad con vistas a la productividad, a unos resultados en los que priman ante todo los intereses competitivos y los máximos rendimientos económicos, contables, rentables, retributivos. Ciertamente esa «finalización» —como la llama Derrida en algunos textos— no es algo totalmente nuevo. Pero lo que también es cierto es que todas las evaluaciones oficiales universitarias están cada vez más dirigidas a unos fines «prácticos» y económicos. Buen ejemplo de ello son esos apartados con los que, en nuestro país, inevitablemente se encuentra —no sin estupor— cualquier candidato, profesor o estudiante, sea de Ciencias pero también de Letras, a la hora de rellenar su *curriculum vitae* con el fin de solicitar una ayuda, una beca o un proyecto: «Patentes y modelos de utilidad», «Participación en contratos de investigación de especial relevancia con empresas y/o administraciones» o «Grandes equipos» utilizados.

Y es que, en este nuevo Espacio Europeo de Educación Superior, en esta nueva «Europa del conocimiento» —como pomposamente lo denomina también la Declaración de Bolonia—, la universidad dista mucho de ser, de parecerse siquiera a esa universidad sin condición que propone Derrida:

²⁷ «[...] el porvenir es necesariamente monstruoso: la figura del porvenir, es decir, de lo que no puede sino sorprendernos, aquello para lo cual no estamos preparados [...], se anuncia bajo las especies del monstruo. Un porvenir que no fuera monstruoso no sería un porvenir, sería ya un futuro previsible, calculable y programable. [...] Toda la historia ha mostrado que cada vez que un *acontecimiento* se ha producido [...] ha tomado la forma de lo inaceptable, incluso de lo intolerable, de lo incomprensible, es decir, de una cierta monstruosidad» (*Points de suspension*. Paris, Galilée, 1992, pp. 400-401).

Esta universidad sin condición no existe, *de hecho*, como demasiado bien sabemos. Pero, en principio y de acuerdo con su vocación declarada, en virtud de su esencia profesada, ésta debería seguir siendo un último lugar de resistencia crítica —y más que crítica— frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos²⁸.

La universidad, pues, como un espacio que, pese a carecer de unos límites estrictamente circunscritos, «debe ser simbólicamente protegido por una especie de inmunidad absoluta, *como si* su adentro fuese inviolable»²⁹, pero que al mismo tiempo, por tratarse precisamente de una universidad sin condición, esto es, de una universidad que no acepta ninguna condición, ningún condicionamiento, siempre estaría expuesta también a rendirse sin condición; un espacio, en cualquier caso, en donde predominaría la libertad de investigación y de enseñanza, la libertad, una vez más, incondicional de ponerlo todo en tela de juicio y de poder decirlo todo en su espacio público.

Ahora bien, —aunque no sé exactamente lo que ocurre en las universidades presenciales de nuestro país— en la UNED concretamente, por poner un ejemplo, desde la implantación del Grado, todos los materiales docentes destinados a los estudiantes (ya se trate de los libros de texto redactados por los propios profesores o de los libros recomendados por éstos como bibliografía básica de la asignatura que imparten, ya se trate asimismo de las múltiples guías que a los profesores se nos obliga a «producir») deben necesariamente pasar por la supervisión y el control del Instituto Universitario de Educación a Distancia (compuesto por compañeros nuestros, pedagogos y psicólogos) que es el que, finalmente, tiene potestad para aprobar o rechazar dichos materiales. Algo parecido ocurre, esta vez a nivel nacional, con los nuevos planes de estudio de Grado y de *Máster*. Si bien los antiguos planes de Licenciatura siempre tuvieron que ser aprobados —como resulta sensato— por el Ministerio correspondiente, últimamente, para que la ANECA (Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación), actual comisión encargada de dicho cometido, otorgue o no su visto bueno a estos nuevos planes de estudio, los profesores tenemos que detallar, en nuestras propuestas de cursos, no sólo los contenidos concretos de cada una de las asignaturas que sometemos a su escrutinio, sino también una pormenorizada planificación del número de horas lectivas dedicadas a cada tema, del número de horas que el estudiante ha de dedicarles, solo o en grupo, etc., etc. ¿Podemos, en estas circunstancias, seguir hablando de esa libertad de enseñanza que la actual reforma universitaria declara presuntamente salvaguardar como uno de sus principios básicos? ¿En qué patraña se convierte la libertad de enseñanza sometida a semejante fiscalización? En cuanto a la libertad de investigación, ¿con qué libertad cuenta un profesor para investigar lo que le parezca oportuno —a

²⁸ *L'université sans condition*, p. 14 (trad. cast., p. 12).

²⁹ *Op. cit.*, p. 45 (trad. cast., p. 43).

menos que lo haga sin financiación ninguna—, si las que priman son tan sólo las investigaciones con fines prácticos y económicos? Y, aun en el caso de hacerlo por simple «amor al arte» —como ocurre cada vez con más frecuencia—, ¿cuánto tiempo le queda al docente para investigar?

Dentro de este imparable proceso de mercantilización al que la Declaración de Bolonia está sometiendo a las universidades públicas para convertirlas en grandes negocios basados en la productividad y la competitividad, al servicio de las exigencias y necesidades del mercado y de las empresas privadas, en adelante, dichas universidades públicas se financiarán mediante un sistema mixto consistente, por una parte, en el aumento de las tasas de matrícula a los estudiantes y, por otra parte, en las inversiones de empresas privadas dependiendo, evidentemente, de las necesidades también privadas de dichas empresas y del grado de productividad de cada universidad. ¿Qué lugar queda para el conocimiento, para el saber, en todo este tinglado mercantil?

Tampoco se puede decir por consiguiente que, con la Declaración de Bolonia, los intereses de los estudiantes salgan mucho más beneficiados que los de los docentes, a pesar de que la creación de este Espacio Europeo de Educación Superior quizá sí pueda favorecer cierta movilidad de los mismos dentro del ámbito universitario y laboral —esto último ¡habrá que verlo!— europeo y de que la actual Reforma universitaria asegure asimismo —y esto resulta todavía menos creíble— que, con la presunta especialización que suponen los *másters*, lo que se intenta es lograr una mejor integración de los estudiantes al mundo laboral «con una cualificación profesional apropiada» (Real Decreto 55/2005, martes 25 de enero de 2005, BOE nº 21). ¿Cómo se compaginan, sin embargo, las paternalistas y absurdas evaluaciones continuas del estudiante por parte del profesor que exige la nueva Reforma universitaria —como si en lugar de estar estudiando en la universidad, el estudiante estuviera en un parvulario— con el presunto deseo de «estimular una mentalidad emprendedora entre los alumnos» (Boletín Oficial de la Junta de Andalucía, nº146, 2007)? Por el momento, lo único seguro, lo único que garantiza la actual Reforma universitaria a nivel europeo es que las tasas de matrícula aumentan —como ya señalé antes— y que lo que se fomenta son los así denominados préstamos-renta (préstamos públicos vinculados a la futura renta de los estudiantes cuando éstos se incorporen al mercado laboral) en detrimento de las becas tradicionales. Otra forma más de someter a la universidad, a los profesores y a los estudiantes, al círculo o cálculo económico y mercantil del intercambio, de la deuda, de la devolución, de la restitución. ¡Qué lejos estamos de todo aquello que propone Derrida!

¿Cabe esperar que algún día la universidad se parezca siquiera un poco a esa universidad sin condición de la que habla Derrida? ¿Cabe, ante nuestro desastroso panorama universitario, seguir profesando la fe en el saber?, ¿en la universidad?,

¿en esas nuevas Humanidades?, ¿en nuestra profesión? ¿Cómo seguir ejerciendo la docencia de manera a contrarrestar de una forma efectiva todos esos propósitos de mercantilización del conocimiento y de la enseñanza?

[...] aquello a lo que nos oponemos cuando preferimos condicionalmente que esto o aquello no acontezca es algo de lo que se piensa, con razón o sin ella, que cierra el horizonte o, simplemente, forma un horizonte (palabra que quiere decir el límite) para la venida absoluta de lo radicalmente otro, para el porvenir mismo³⁰.

Es cierto, como dice Derrida, que no sabemos exactamente lo que nos espera, pero de lo que sí estamos seguros es de que aquello que, a todas luces, nos depara la actual Reforma universitaria a nivel europeo no es una apuesta por lo por venir (tal y como Derrida concibe lo por venir, el acontecimiento) sino tan sólo el desarrollo de «un futuro previsible, calculable y programable», por no decir programado, que ya se está instalando a marchas forzadas en nuestro entorno, haciéndose cada vez más presente en él.

La herencia que, para hacer frente a esta monstruosidad que —insisto— nada tiene que ver con ningún porvenir, nos deja Derrida es, entre otras muchas, ese reto, esa afirmación de una universidad sin condición —esta vez sí— por venir; una universidad que «no existe, *de hecho*», pero que «debería seguir siendo un último lugar de resistencia crítica —y más que crítica— frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos». Una universidad sin condición y también, por lo tanto, sin poder ni soberanía incuestionables pero sí con la fuerza necesaria para deconstruir («Cuando digo “más que crítica”, sobreentiendo «deconstructiva»³¹), para resistir e inventar, en cada momento, una nueva contraofensiva, mediante «obras singulares» y recurriendo incluso, de ser necesario, a «una especie de principio de *desobediencia civil*, incluso de disidencia, en nombre de una ley superior y de una justicia del pensamiento»³².

4. Manuel E. Vázquez (Universidad de Valencia): Soberanía, autonomía y Universidad

En el escrito de J. Derrida que aquí nos ocupa³³, se entrelazan de manera siempre brillante no pocos temas y cuestiones. Sobre el lugar, sentido y tarea de las

³⁰ «Artefactualités», en J. Derrida & B. Stiegler: *Échographies — de la télévision*. Paris, Galilée-INA, 1996, p. 29.

³¹ *L'Université sans condition*, p. 14 (trad. cast., p. 12).

³² *Op. cit.*, p. 21 (trad. cast., p. 19).

³³ *L'Université sans condition*. Galilée, Paris, 2001. *El porvenir de la profesión o la Universidad sin condición*. Trad. Mara Negrón. Ed., Postdata/Universidad de Puerto Rico, 2002; *El futuro de la profe-*

Humanidades, las configuraciones del trabajo en el mundo actual, la profesión y sus “profesiones de fe”, entre otras muchas cosas, se avanza esquemas operativos y opciones temáticas que merecen una atención detallada. Sin embargo, quiero centrarme en una cuestión que entiendo recorre la totalidad del texto de Derrida y se encuentra en la base de sus propuestas más específicas. Me refiero a la cuestión de la soberanía. En un primer momento señalaré los supuestos básicos desde los que Derrida aborda el concepto. Con posterioridad subrayaré su vínculo con la idea de Universidad y, por último, extraeré las conclusiones que de todo ello se derivan. La posibilidad y el acontecimiento, así como las actitudes que ante ellos cabe adoptar, jugarán un papel esencial en la parte final de la exposición.

I. No creo sea exagerado afirmar que la cuestión de la soberanía ya está inscrita, aunque de manera oblicua, en el título del escrito de Derrida. La soberanía articula la cuestión de la condición y la incondicionalidad sobre la oposición entre lo interior y lo exterior: el interior de la soberanía constituyente del *corpus* soberano e incondicionado; el exterior neutralizado, sin efectos y nunca condicionante del interior soberano. La soberanía remite al espacio político dotado de poder y capacidad de decisión ajena a toda suerte de injerencia o condición externa. De manera más precisa, constituye una herencia, pero también un lastre: desbordada por los acontecimientos, invita a acelerar su demolición y apunta a “un principio de resistencia”, “una fuerza de resistencia” (p. 20) que impida su continuidad. Por ello se trata de reconocer a un tiempo que “el valor de soberanía está actualmente en plena descomposición” (p. 20) y que “la deconstrucción del concepto de soberanía incondicional es sin duda necesaria y en curso, pues es la herencia de una teología apenas secularizada”. Todo pasa por intensificar la deconstrucción en curso, pero sin perder de vista la posibilidad emergente que desde ahí se vislumbra: “una cierta incondicionalidad en general, una incondicionalidad sin poder” (p. 15 n.).

Nos encontramos, pues, por una parte, con la soberanía (indivisible, dotada de poder, en curso de deconstrucción, teológicamente acuñada) y por otra, con la incondicionalidad cuyos predicados son el reverso de los aplicados a la soberanía. Junto a la oposición se dibuja una situación asimétrica. En un sentido la soberanía está por encima de la incondicionalidad de que ésta depende como el adjetivo depende del sustantivo, en otro la incondicionalidad se eleva por encima de la soberanía al modo que lo hace la justicia que por estar más allá del derecho no se confunde con la resultante de la aplicación de la ley. La incondicionalidad deviene así el punto de referencia de la descomposición de la soberanía. Todo parece orientarse a ella en tanto que posibilidad inédita, actualmente imposible y que, sin embargo, cabe hacer posible.

sión o la Universidad sin condición (gracias a las “Humanidades”, aquello que podría tener lugar mañana). trad. A. Dillon, en T. Cohen (ed.), *Jacques Derrida y las humanidades*. Siglo XXI, Mexico, 2005, pp. 45-84.

Aun así, el acento debe recaer en un paso intermedio entre uno y otro extremo, que también esboza el escrito de Derrida. Entre la soberanía y la incondicionalidad parece extenderse el espacio de una cierta “independencia” (p. 20) que se encontraría a mitad de camino de una y otra. En cierto modo es soberanía y en cierto modo es incondicionalidad, pero sin confundirse ni con una ni con otra. Lo que de todo ello me interesa aquí es su relación con la Universidad.

II. La Universidad está implicada en ese juego a tres bandas. Vayamos por partes. Lo que ante todo resulta destacable es la insistencia en la soberanía a la hora de acotar el espacio universitario. Resulta difícil que dicha noción refleje lo decisivo de la Universidad en sus múltiples configuraciones actuales. Su simple dependencia presupuestaria de los respectivos gobiernos hace que la Universidad pública difícilmente pueda ser calificada como “soberana”. Legalmente, su estatuto cae del lado de la autonomía, cosa que, aunque cuestionada, refleja mejor su realidad o quizá su aspiración. Tal ocurre entre nosotros, se trate de la LRU (11/1983, de 25 de agosto), de la LOU (6/2001, de 21 de diciembre), o de la posterior LOMLOU (4/2007, de 12 de abril); tal cosa ocurre también en Francia cuando se trata de la ley 2007-1199 de 10 de agosto de 2007 relativa a las libertades y responsabilidades de las Universidades, más conocida como ley Pécresse y comúnmente denominada “ley de autonomía de las Universidades”.

El principio de autonomía universitaria puede ser definido como la garantía necesaria de independencia respecto de toda intervención exterior en lo que concierne a su organización y administración, la asignación interna de recursos, la obtención de partidas presupuestarias suplementarias, el reclutamiento de su personal, la organización de sus estudios y, en última instancia, la libertad de las enseñanzas y de la investigación. La autonomía universitaria, pues, viene a expresar el estatuto de la institución universitaria respecto de todo aquello que pudiera interferir en la consecución de sus fines. Inmensa tarea la de definir desde el interior de la Universidad sus propios fines. Tarea aun mayor, si cabe, cuando se acepta la redefinición de esos fines contenida en el modelo universitario que ampara el llamado Espacio Europeo de Educación Superior. En ese caso los fines de la Universidad remiten a las denominadas “tres misiones de la Universidad”: la transmisión del conocimiento (enseñanza), la creación del conocimiento (investigación) y su aplicación (transferencia). En esa secuencia encuentran difícil acomodo las Humanidades que constituyen en no escasa medida el objeto del escrito de Derrida. En esa secuencia la soberanía parece ausente y casi nos conformamos con que la autonomía tuviera una relativa presencia.

Añado algo más. La incondicionalidad aludida por Derrida iría de la mano de la resistencia a la soberanía de la que entiende todavía depende la Universidad, condicionándola. Nada de ello carece de efectos: “Consecuencia de esta tesis: incondicional, una tal resistencia podría oponer la Universidad a un gran número de poderes:

a los poderes de Estado (y, por tanto, a los poderes políticos del Estado-nación y a su fantasma de soberanía indivisible: razón por la cual la Universidad sería de antemano no solo cosmopolítica, sino universal, extendiéndose así más allá de la ciudadanía mundial del Estado-nación en general), a los poderes económicos (a las concentraciones de capitales nacionales e internacionales), a los poderes mediáticos, ideológicos, religioso y culturales, etc., para decirlo en una palabra, a todos los poderes que limitan la democracia por venir (*à venir*)” (p. 16). Sin duda esa secuencia constituye un estimulante horizonte de expectativas, una idea reguladora capaz de orientar el devenir actual de la Universidad y una aspiración a la que difícilmente podría substraerse la comunidad universitaria. Pero nada de ello impide dejar constancia de, al menos, tres dificultades.

Por una parte, la dificultad de arbitrar un esquema entre esa idea y su aplicación. Esa falta de esquematización al modo kantiano le concede un estatuto inalcanzable, quizá regulativo, pero de ahí también deriva su impotencia para dar lugar a una configuración en la que más o menos imperfectamente pudiera plasmarse.

Por otra, no parece que nada bueno quepa esperar de esa oposición generalizada de la Universidad a toda suerte de poderes. Tampoco parece realista pensar que sea mucha su capacidad de resistencia a ellos. Baste advertir las muchísimas dificultades que a fecha de hoy –mayo de dos mil diez– encuentra el bastante más poderoso Estado-nación a la hora de hacer frente a las denominadas por Derrida, “concentraciones de capitales nacionales e internacionales”, la manera en que esas “concentraciones de capital” han intensificado la actual crisis, las turbulencias financieras que amenazan a la Unión Europea y, en suma, la estabilidad económica de algo bastante más complejo y poderoso que las Universidades. Si eso es así respecto del Estado-nación, qué no será cuando se trata de la frágil resistencia que la modesta Universidad puede ofrecer a esos poderes políticos, económicos, mediáticos, ideológicos, etc.

Añado una tercera dificultad. Me refiero a la configuración de la Universidad cuya incondicionalidad parece abocar a una vaguedad en los límites cercana a la simple indefinición: “la Universidad sería de antemano no solo cosmopolítica, sino universal, extendiéndose así más allá de la ciudadanía mundial del Estado-nación en general”. Por quedarnos en nuestro caso: que la Universidad española, saludada por Ortega como “tibetana”, sea cosmopolítica es sin duda un loable fin, aunque se antoja un poco excesivo. Que sea cosmopolita a secas y que ello sea consecuencia derivada del Espacio Europeo de Educación Superior, sus muchos programas de intercambio para docentes y discentes y del esfuerzo de internacionalización que supone, es algo que parece factible. Pero que sea “universal”, se extienda “más allá de la ciudadanía mundial” y que incluso desborde al “Estado-nación en general”, es algo de difícil comprensión. Aunque sólo sea porque ese Estado-nación escasamente soberano y por tantos flancos superado sigue siendo la entidad de recaudación,

distribución y asignación económica de la que se nutren las Universidades, fuertemente condicionadas –y por tanto escasamente soberanas– por los poderes políticos en sus diferentes escalas de competencia. Algo que, por ejemplo, está presente en el hecho de que mayoritariamente y no como simple *survival*, las Universidades son “Universidades de”, es decir, prioritariamente y en principio, de la ciudad o región donde se localizan.

Por eso justamente los riesgos ya están en el inicio y no sólo en la apuesta donde se decide el futuro universitario: “Una cuestión se plantea entonces, que no es únicamente económica, jurídica, ética, política: ¿La Universidad puede (y en ese caso ¿cómo?) afirmar una independencia incondicional, reivindicar una especie de *soberanía*, una especie muy original, una especie excepcional de soberanía, sin jamás arriesgar lo peor, a saber, tener que rendirse y capitular sin condición, dejarse tomar o comprar a no importa qué precio, en razón de la abstracción imposible de esta soberana independencia?” (p. 19). Hay algo que interesa subrayar: a las dudas sobre el poder, es decir, si todo eso “se puede”, se añaden las incertidumbres sobre el cómo y la posibilidad tanto de lo peor como de lo mejor, contenida en la apuesta.

Sin embargo, habría que situarse un poco antes. Antes de que entrase en juego y fuera posible esa apuesta sin condiciones por la independencia incondicional. En lo fundamental porque antes de ella también es posible “rendirse y capitular sin condición, dejarse tomar o comprar a no importa qué precio”. De hecho, esa posibilidad ya está dada con la idea de Universidad y su relación al saber. Bastaría con que la “utilidad”, la “aplicación” o la “transferencia” antes nombradas se convirtieran en instancias determinantes del saber. Un saber que en ese caso estaría exclusivamente determinado por la “función social” del conocimiento y la aportación de la institución universitaria a la transformación del “modelo productivo”. Ese es un discurso cada vez más reiterado de un tiempo a esta parte y en el que, junto a la verdad que sin duda contiene, se propicia una configuración del saber y del conocimiento donde las Humanidades encuentran difícil acomodo.

Es verdad, como Derrida insiste, que las Humanidades deben poder decir “todo”: “Esto es lo que podríamos llamar la Universidad sin condición: el derecho de principio a decir todo, aunque fuese a título de la ficción y de la experimentación del saber y el derecho de decirlo públicamente, de publicarlo” (p. 16). Es también verdad que sólo una institución sin condición está en disposición de no sufrir limitación alguna. Pero so pena de incurrir en lo peor de la “abstracción imposible” que planea sobre el escrito, justo es reconocer que, si se mira a lo más cercano, no cabe concluir que los pasos se estén dando en la dirección adecuada. Es difícil, insisto, no reconocer ni suscribir la magnitud de la tarea que Derrida reserva para las Humanidades, pero resulta difícil no dejar de señalar al menos tres hechos que condicionan desde lo más inmediato la esperanza de una Universidad sin condiciones.

Me refiero, en primer lugar, a la manera en que la Universidad orienta sus pro-

pios fines atendiendo al mercado laboral, la llamada “profesionalización” y su imbatible ecuación: los estudios superiores han de tener su correspondiente traducción laboral. Todo ello, por cierto, bien lejos de las por tantas razones admirables páginas de Derrida sobre la “profesión” y la “profesión de fe”. Antes que en la profesión, la política universitaria piensa en el empleo y antes que en la competencia, en el oficio. Todo ello al hilo de la “empleabilidad” tantas veces aducida y la posterior “flexiseguridad”, convertida en última palabra sobre la estabilidad de las condiciones laborales. Que en esa configuración las Humanidades sólo pueden encontrar dificultades y que, al mismo tiempo, todo ello constituye el escenario más inmediato y condicionante de su actual perfil, resulta evidente.

En segundo lugar, las Humanidades también sufren su peculiar adaptación al nuevo estado de cosas. En unos casos vivida a disgusto, en otros con indisimulada fruición. Me refiero al hecho de que cada vez con más rapidez se pliegan a los modelos que brindan las llamadas “ciencias positivas”. Basta echar un vistazo a los modos de legitimación del saber, su acreditación o su éxito en las convocatorias de proyectos de investigación. No todas las orientaciones, las temáticas, los espacios de publicación, las publicaciones o las posiciones teóricas son tratadas igual por los iguales. De eso –justamente de eso–, la deconstrucción también sabe y tiene experiencia.

Añado un último hecho: la dificultad de unas Humanidades sin humanismo ni imagen del hombre. Sin duda el anti-humanismo teórico fue algo más que un suceso teórico: supuso una reordenación del campo de las humanidades, entre otros efectos tangibles. No se trata de entrar ahora en esa larga historia. Pero lo que resulta evidente es tanto la nueva configuración de los saberes que de ahí se desprende, como el lugar flotante en que quedan las humanidades. Privadas de la base que le brindaba el hombre y la *humanitas del homo*, su subsistencia pasaba bien por convertirse en ciencias humanas (el caso de la antropología es ejemplar), bien por convertirse en puros saberes instrumentales al servicio de la conservación de un patrimonio, en el sentido más amplio del término.

Sin embargo, en este punto nos encontramos con un bucle del que resulta difícil salir. Me explico. Por una parte se afirma que: “un concepto de lo propio del hombre ha fundado a la vez el Humanismo y la idea histórica de las Humanidades” (p. 12). Sin embargo, la dependencia y la ruptura con esa idea del hombre debe hacerse en el interior de las Humanidades: “Si este concepto del hombre parece a la vez indispensable y siempre problemático, ese será justamente uno de los motivos de mi hipótesis, o si lo prefieren, una de mis tesis en forma de profesión de fe, sólo puede ser discutido o reelaborado, como tal y sin condiciones, sin presuposiciones, en el espacio de *nuevas Humanidades*” (p. 13). La cuestión radica en si la novedad de tales Humanidades servirá para repensar la humanidad del hombre que, recordémoslo, estaba en la base de las Humanidades hoy llamadas a ser relevadas. Para

decirlo de otra manera, la constelación de cuestiones abierta experimenta una proyección anticipatoria que la sitúa a mitad de camino entre la idea regulativa, el concepto necesitado de esquematización y la previsión utópica. El hombre, la figura del hombre comprometida con la Universidad sin condiciones también se ve afectada por esa dilación de difícil evaluación: “la figura del hombre, animal de promesa, animal capaz de prometer, decía Nietzsche, queda por venir” (p. 69). Sólo queda, pues, o la espera pasiva del acontecimiento o el compromiso activo a favor de su llegada. En un caso y otro: llegar (*arriver*).

III. Hay, sin embargo, algo de ejemplar en la Universidad como institución que desde su relación al saber abre el horizonte del acontecimiento. Universidad “sin condición” no equivale a Universidad incondicionada. Más bien remite a ese espacio anterior al hecho y al derecho que nombra el “sin” que precede a la carencia y la posesión. La Universidad sin condición nombra, pues, un estrato anterior al sentido: “No sé si lo que digo aquí es inteligible, si eso tiene sentido. Se trata, en efecto, del sentido del sentido” (p. 79). Un estrato anterior a su partición y repartición entre la posesión propia de la Universidad con condición y la falta propia de la Universidad carente de condición. “Universidad sin condición” nombra la ausencia de condición en la que, como si de una masa uniforme se tratara, se inscriben la condición y la incondicionalidad: la condición que asume lo fácticamente condicionado, la incondicionalidad que reclama la soberanía. La “Universidad sin condición” está por encima tanto de la Universidad condicionada que dimite de su condición universitaria, como de la Universidad soberana que apenas puede gestionar los compromisos derivados de su condición. La “Universidad sin condición” está por encima de la Universidad en la misma proporción en que también lo está la justicia que se encuentra más allá del derecho. Una y otra se resisten a la asimilación del acontecimiento en el cálculo, el código o la anticipación proyectiva que va de lo posible y todavía no real a lo actual y ya no posible: “llamamos aquí *pensamiento* a lo que en ocasiones dirige, según una ley por encima de las leyes, la *justicia* de esa resistencia o esa disidencia. Es también lo que hace o inspira a la deconstrucción *como* justicia. A esta ley, a este derecho fundado sobre una justicia que lo supera, deberíamos abrirle un espacio sin límite y autorizarnos así a deconstruir todas las figuras determinadas que esta incondicionalidad soberana haya podido tomar en la historia” (pp. 21-22).

Habría que dar un paso más. En realidad el tránsito de la Universidad soberana a la Universidad sin condición ya estaba anticipado en el análisis de la Universidad que se guiaba por el principio de razón³⁴. El principio de razón no tiene razón, las razones de la razón no son racionales, el principio de razón no puede dar razón de sí mismo... todo eso abría el espacio del juego o el abismo sin fondo sobre el que

³⁴ “Les pupilles de l’Université. Le principe de raison et l’idée de Université”, en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, pp. 461- 498.

se alza el fundamento o la razón, escenificado de manera singular en el paisaje de la Universidad de Cornell. Pero lo decisivo es que el “sin” de la condición traduce la condición excepcional de lo que, como la Universidad, queda suspendido de su falta de fundamento. Falta de fundamento que, sin embargo, sirve de base a todas las fundamentaciones ulteriores guiadas por el principio de razón, urgidas por la razón. El “sin” de la condición va a una, pues, con el “sin” del fundamento. El primero remite a *La Universidad sin condición*, el segundo a *Las pupilas de la Universidad*.

Habría algo más. No teniendo inscrita en ella su propia necesidad, debiendo aportar su propia razón suficiente a partir del principio que guía y administra, la Universidad bien podría no ser. Bastaría que las razones se ausentasen o fuera imposible aportarlas. La Universidad podría seguir resistiéndose a la substracción del abismo sin fundamento aduciendo razones para su existencia; pero de la misma manera, también podría decaer y caer abismada en la vacuidad sobre la que se sostiene. Ese dilema es anterior a la otra posibilidad ya apuntada: la apuesta por lo mejor y lo peor contenida en la afirmación de la Universidad sin condición.

Ese dilema que apunto es algo que no deja de ocurrir, es una tentación que no deja de presentarse. Que la Universidad puede dejar de ser, es algo inscrito en su constitución. Que la Universidad continuamente está dejando de ser y constantemente adopta una nueva configuración, es algo reiteradamente experimentado por la comunidad universitaria. Que la Universidad puede dejar de ser a causa de la transformación de su naturaleza, fines y procedimientos a la que de un tiempo a esta parte asistimos, es algo tan evidente como todo lo anterior. Todo ello nos conduce hasta el punto decisivo.

Dos proposiciones: “la Universidad podría no ser, la Universidad podría dejar de ser” y “la Universidad podría ser de otra manera, no ser tal y como la conocemos o la hemos conocido”. Quizá nunca como hoy haya que mantener alejadas, distantes, diferentes, ambas proposiciones, ambas opciones. Quizá nunca como hoy “ser de otra manera” sea una forma de conjurar el peligro de “dejar de ser” o “dejar de ser” a costa de reformar la institución universitaria. Ese es el punto decisivo. Por dos razones.

Primera, porque una y otra posibilidad son hoy posibilidades reales y de una manera radicalmente nueva, la segunda. En esa posibilidad el afuera de la Universidad decide el destino del adentro. Cuando se pone a la Universidad en función del exterior, la profesionalización, la transferencia y la utilidad, disminuye el espacio de las Humanidades sobre las que Derrida concentra esa otra posibilidad de la Universidad sin condiciones. Todo consiste en si... Todo consiste en si con la fuerza del condicional que no ha dejado de acompañarnos y ahora reconocemos en toda su intensidad, ese “ser de otra manera” que amenaza a la Universidad y en el que está contenida la posibilidad de lo mejor o de lo peor, es decidido en la interioridad soberana del adentro o en la exterioridad condicionante del afuera.

Segunda razón: apelando a la secuencia entre condición, incondicionalidad y sin condición, bien podría decirse que la libertad universitaria es hoy una “libertad condicional”. Una libertad en la que se dan la mano todas las ocurrencias del “como si”, del “si” y del “*peut-être*” que recorren el escrito de Derrida y a las que no es ahora el caso descender: “la fuerza concedida a una experiencia del quizá (*peut-être*), sin duda guarda afinidad o connivencia con el «si» o el «como si»” (p. 76). Esa libertad condicional se acomoda a los condicionantes que la limitan, pero también asume su falta de fundamento y se entrega a la fe de su profesión, que es la profesión de fe universitaria.

Es el acontecimiento lo que ahí está en juego: “el acontecimiento pertenece a un quizá (*peut-être*) que está en concordancia no con lo posible sino con lo imposible” (p. 75). En suma, se trata de un pensamiento de “lo posible imposible, de lo posible como imposible, de un posible-imposible que ya no se deja determinar por la interpretación metafísica de la posibilidad o la virtualidad” (p. 75). Acontecimiento, posibilidad-imposibilidad: ahí está contenida la vida de la Universidad. Tanto en la forma en que la conocimos y en sus formas actuales, como en las por venir. Incluso si esa última posibilidad nombra su desaparición o muerte.

Ya Heidegger nos advertía que la muerte es la posibilidad de la imposibilidad. Ahora Derrida nos advierte que para una vida sólo hay oportunidad, *chance* y *play* cuando queda abierta una posibilidad –siquiera una– para lo imposible. Es decir, para lo mejor y para lo peor. Eso es lo que como universitarios nos jugamos, ese es el juego –*play*–, eso es lo que nos espera, lo que esperamos o lo que, sin más, se nos viene encima: “*vous ne savez pas ce qui vous attend*”.

5. Fernando Rampérez (Universidad Complutense de Madrid): Narratividad o resistencia

Y se trata, pues, de habitar el ámbito sin lugar propio del *como si*, y de hacer de ese sitio el lugar de resistencia incondicional.

Al menos en tres lugares el conocido *als ob* atosiga a la filosofía kantiana. Uno de ellos es la segunda formulación del imperativo categórico: actúa como si la máxima... Otro, el intento de compatibilizar en la *Crítica de la facultad de juzgar* “el cielo estrellado que está sobre mí” con “la ley moral que está en mí”, dicho con palabras de un epitafio. Por último, una variante del anterior: la afirmación según la cual los juicios reflexionantes operan como si un entendimiento (¿ilimitado?) comprendiese la unidad de la variedad de lo particular y de las leyes empíricas. En todos se cuele la resistencia incondicional de una narratividad sin fin, es decir, la insurgencia de un relato imposible e inacabado; y también una propuesta de universidad y de universalidad. Dicho de otro modo: en todos se nos está contando un cuento potencialmente rebelde.

Tomemos primero el imperativo. En un párrafo de *Prejugés, devant la loi*, texto aportado en un seminario sobre Lyotard y la cuestión del juicio en 1982, escribe Derrida: «Se trataba también del “como si” (*als ob*) en la segunda formulación del imperativo categórico: “Actúa como si la máxima de tu acción tuviese que convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”. Ese “como si” permite acordar la razón práctica con una teleología histórica y la posibilidad de un progreso hacia el infinito. Había intentado yo mostrar cómo introducía virtualmente narratividad y ficción en el corazón mismo del pensamiento de la ley, en el instante en que ésta se pone a hablar y a interpelar al sujeto moral. Aunque la instancia de la ley parece excluir cualquier historicidad y cualquier narratividad empírica, en el momento en que su racionalidad parece extraña a cualquier ficción y a toda imaginación, aunque sea transcendental, parece entonces ofrecer a priori su hospitalidad a esos parásitos»³⁵.

Entre la ley y la decisión media un abismo: una discontinuidad, el silencio que constata una aporía. Ninguna decisión, si lo es, se reduce a (o deduce de) ley (moral o no) alguna. En el intermedio, queda una discursividad, no lógica ni dialéctica, sino narrativa. Queda, en el intermedio, una historia, cada decisión tiene una historia: una historia interminable y, por tanto, tan cargada de argumentos como carente de fundamento último (esto es, de legitimidad, legitimación o justificación o buena conciencia).

La lógica de ese espacio intermedio que lleva sin cadenas desde las leyes a la conclusión o la decisión o la interpretación o el juicio es la lógica del relato: la que pone el relato, la lógica discursiva de un discurso o una narración (puesto que alguna lógica habrá, si es que el relato es legible, y lo es). Como en todo relato, por tanto, esa lógica da y sustrae axiomas en el mismo gesto, inventa y confirma a la vez las reglas por las que se rige. Nace con el relato mismo, pues: en absoluto se deja someter a un poder dado externo, y de ahí su carácter irreverente.

Hacemos, entonces, *como si* la decisión estuviese justificada, igual que hacemos *como si* el relato fuese la verdad (y no hay otra, de hecho) o *como si* lo que ocurre en el escenario del teatro fuese cierto. Saberlo, recordarlo, subrayar ese *como si*, subvierte, rebela: abre los ojos a lo oscuro, señala dónde está el cuento sin por ello renunciar necesariamente a él.

Narratividad y ficción, de este modo, los parásitos que algunos (tantos) querían expulsar de la ley (del discurso de la ley, del relato de la leyes), la habitan: incluso solamente ellos la tornan habitable (como inhabitable, precisamente).

Segundo y tercer momentos del “como si”: «En este último caso, el del discurso kantiano, la gravedad, la seriedad, la irreductible necesidad del “como si” dice nada menos que la finalidad de la naturaleza, es decir, una finalidad cuyo concepto,

³⁵ Derrida, *Prejugés, devant la loi*, en Lyotard et al., *La faculté de juger*, París, Minuit, 1985. Pág. 108. La traducción es mía. Texto de próxima aparición en castellano en la editorial Avarigani.

apunta Kant, es uno de los más insólitos y de los más difíciles de delimitar. Pues, señala, no es ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad. Por consiguiente, este “como si” sería por sí mismo, aunque Kant no lo diga así en ese contexto, y con razón, una especie de fermento deconstructivo, puesto que excede en cierto modo y no está lejos de descalificar los dos órdenes que con tanta frecuencia distinguimos y oponemos, el orden de la naturaleza y el orden de la libertad»³⁶

La gravedad, la seriedad, intentan ocultar quizá con su gesto otro gesto: la risa traviesa del relato irreverente. Es decir, un fermento deconstructivo. Se nos dice en serio que la naturaleza está preparada para la realización moral, o que es como si lo estuviese; que está también preparada para ser comprendida, ajustando los juicios reflexionantes a los conceptos esperados, o que es como si lo estuviese; y que es como si fuese legítimo, sin serlo, exigir una universalidad a estas prospecciones, o al menos es posible constatarlas en la experiencia estética y pedir una universal aprobación y una universal comunicabilidad para las mismas. Como si la comunidad universal surgiese precisamente de ello.

Pero ¿por qué hablar de una cierta narratividad que se cuele en los lugares que más intentan disimularla o excluirla, precisamente en un trabajo sobre la universidad, sobre una universidad sin condición?

Ese *als ob* marca cierta “virtualización deslocalizadora”, el *quizá* de un acontecimiento que interrumpe la seguridad de una deducción o de un sistema; introduce la alteridad irreductible dentro de un discurso pretendidamente homogéneo, autista y autosuficiente, introduce discontinuidad en un discurso totalizante, totalizador y totalitario. Pues bien: esa interrupción del discurso y la rebeldía inscrita en esa apertura a la alteridad y en el quizá del acontecimiento por venir, dejan sitio a la universidad sin condición. Esas mismas fuerzas que actúan digamos en la metafísica tradicional pueden tomarse en cuenta en cualquier discurso o espacio de saber (pertenecen, quizá, precisamente a ello): una fuerza que absorbe y totaliza para rellenar hueco y negar espacios alternativos, otra fuerza que subraya las discontinuidades e interrumpe el saber totalitario justo como apertura a otros espacios o a un lugar *otro* y por venir. Obtenemos, así, una universidad comedida y mensurable, controlable y controladora, que reproduce siempre el mismo discurso y lo extiende por doquiera; es la universidad del control de calidad, la que trata a los alumnos como clientes y obtiene resultados y beneficios medidos y comedidos, la universidad burocratizada y “eficaz” que imita hasta la esterilización el funcionamiento de una empresa guiada exclusivamente por beneficios y convierte los medios en fines; y otra universidad, incommensurable, vulnerable y expuesta, que va creando a cada instante el lugar sin sitio previsto de un pensamiento alternativo y discontinuo; el lugar sin sitio regido por (y pocas veces llama Derrida a sus propuestas “principios”) los princi-

³⁶ Derrida, *La universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002; trad. de Peretti y Vidarte. Pág. 25-26.

prios de desobediencia civil (cierta disidencia por la justicia del pensamiento) y de resistencia incondicional; principios que hay que utilizar e inventar a la vez. No se trata, de todos modos, de un planteamiento maniqueo: estas dos universidades están en la misma.

Apostar por una universidad sin condición implica hacerse vulnerable: «Debido a esta invencibilidad abstracta e hiperbólica, debido a su imposibilidad misma, esta incondicionalidad muestra asimismo una debilidad o una vulnerabilidad. Exhibe la impotencia de la universidad, la fragilidad de sus defensas frente a todos los poderes que la rigen, la sitian y tratan de apropiársela. Porque es ajena al poder, porque es heterogénea al principio de poder, la universidad carece también de poder propio»³⁷.

No se trata, por tanto, de un poder alternativo que se oponga de frente a otros poderes: se trata de la estrategia oblicua que cuestiona cualquier poder para cuestionar si está legitimado, y casi nunca lo está; es decir, eso mismo que pide lo que suele llamarse (y no atribuimos a Derrida la responsabilidad de esta denominación) principio de anarquía. Pero, puesto que el discurso an-árquico se previene a sí mismo para no convertirse en poder alguno (tampoco en poder alternativo si es que lo entendemos necesariamente como aparato sistemático y pretendidamente completo), una universidad *como si* fuese incondicional que promueve este no-del-todo-saber habrá de convertirse en una “ciudadela expuesta”: consiste quizá, de hecho, en esa exposición misma, en esa apertura y esa vulnerabilidad que la tornan frágil, con una fragilidad tan fuerte como insistente.

La exposición pública, por tanto, forma una clave de la universidad por venir en el doble sentido de la palabra: expuesta como abierta al debate, expuesta como fácilmente arriesgada incluso en exceso. Sólo una exposición así puede, cuando puede, aportar algo a la llamada opinión pública. Resulta deprimente pasearse por tantos actos académicos que se exponen apenas (y por agencias de calidad que miden y premian sin cansancio la exposición nula y estéril).

Frágil luego expuesto, expuesto luego frágil, este saber se previene para no formar jamás coágulos, es decir, para no hacerse servil a aparato de saber-poder alguno.

Al menos en tres ocasiones utiliza Jacques Derrida la expresión “derecho a decirlo todo públicamente” para caracterizar sendos conceptos. Dos de ellos son *literatura* y *democracia*: un vínculo sutil relaciona a las dos hasta el punto de que no hay literatura sin democracia ni democracia sin literatura³⁸, y consiste precisamente en que ambas presuponen siempre (sin darlo por supuesto nunca) del derecho a decir todo y a publicarlo. No entraré aquí en esto. Me importa ahora que, en el libro que nos ocupa, añada Derrida otro concepto para unirlo a ese vínculo: la *universidad* y, específicamente, unas *humanidades por venir*. Cuestionando la separa-

³⁷ Derrida, *La universidad sin condición*, ed. Cit., p. 16.

³⁸ Cfr. Derrida, *Passions*, París, Galilée, 1992.

ción kantiana entre lo público y lo privado, un pensamiento hipercrítico, es decir, deconstructivo, no dejará de apelar a ese derecho, justo como modo de interrumpir el saber demasiado sabido o consabido, demasiado establecido, repetido y legitimador. Cuando habla de la literatura, Derrida subraya que en ella encuentra el lugar del secreto y la pasión (que hacen infinita la narratividad inscrita en el *como si*); traslademos, pues, estas promesas a este terreno para encontrar una universidad y unas humanidades habitadas por la discontinuidad del secreto, atravesadas por cierta incertidumbre, que provocará siempre el bucle de cuestionar y cuestionarse a sí mismas, y por la soledad de una pasión tan compartida como poco compartida.

Si prolongamos la fórmula, obtendremos entonces: no hay democracia sin literatura y universidad sin condición, no hay literatura sin universidad sin condición y democracia, no hay universidad sin condición sin literatura y democracia, etc.

Tan compartida como poco compartida, decimos: universidad o universalidad. Quizá la única forma más o menos cierta de universalidad es la pedida, la que solicita aprobación universal para una pasión solitaria: una universalidad *como si*, que encuentra su no-lugar precisamente en una universidad nunca del todo universalizada.

De esa universalidad da testimonio laico el profesor que profesa: el que, sin obra completa nunca, es decir, sin poner nunca punto y final, desobra y se compromete con las discontinuidades de un saber hiriente y pide en cada clase compartir la incomodidad de ese no-saber o esa narratividad infinita.